

Anthropologie et Sociétés



La tradition et son questionnement Vers un lieu de fondation épistémologique (essai)

Lomomba Emongo

Volume 22, numéro 1, 1998

Afrique revisitée

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015525ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015525ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Emongo, L. (1998). La tradition et son questionnement : vers un lieu de fondation épistémologique (essai). *Anthropologie et Sociétés*, 22(1), 137–151.
<https://doi.org/10.7202/015525ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>



LA TRADITION ET SON QUESTIONNEMENT

Vers un lieu de fondation épistémologique¹

Lomomba Emongo

Introduction

Tradition! Ce mot longtemps déprécié ou, au mieux, identifié avec d'autres renvoyant tous au passé, semble trouver un regain d'intérêt aujourd'hui. Cet intérêt pour la tradition ne se limite plus aux domaines d'étude qui s'en préoccupent habituellement². Il n'est pas jusqu'au mouvement écologique qui ne veuille reconsidérer l'importance et les enseignements des traditions généralement combattues par l'esprit moderniste, héritage de l'époque des Lumières, et amplifié depuis dans diverses directions (Goldsmith 1997).

Il demeure que, pour bien de gens, dans le secteur des sciences humaines, le seul mot de « tradition » semble prescrire à son approche un certain nombre de lieux communs. Dans cette équation, la tradition a rarement dépassé le statut qu'on lui a assigné depuis longtemps au nom de la rigueur scientifique, à savoir qu'elle est avant tout et globalement un objet d'étude, une texture de sens dont il s'agit de redécouvrir le texte explicite à la lumière des feux de la science. Quelque schématisée que soit cette façon de résumer les choses, il me semble qu'on oublie trop souvent d'interroger le questionnement même de la tradition...

Certes, les domaines scientifiques qui se préoccupent traditionnellement de la tradition ont développé chacun un questionnement épistémologique concernant sa propre pratique. Il n'en reste pas moins que l'interrogation épistémologique n'excède pas, le plus souvent, les limites du domaine concerné. Il en ressort l'impression que les sciences seraient des compartiments relativement autonomes et étanches. La conséquence en serait que leur validité à chacune n'aurait aucun compte à rendre ni à recevoir de la part des

1. Cet exposé s'inspire de ma thèse de doctorat en Philosophie et Lettres, présentée à l'Université Libre de Bruxelles (1995).
2. Lesquels ont parfois été dépréciés par l'esprit scientiste, en tant que littérature opposée à science rigoureuse. À l'intérieur de cette aire « littéraire », l'effort est allé dans le sens d'une plus grande rigueur scientifique. De sorte que la tradition sera généralement abordée à travers les œuvres venues du passé ou en tant que corps de ces œuvres, à la fois palpables et objectivables autant que faire se peut. En herméneutique par exemple, un Ricœur s'efforcera de longues années durant d'élaborer une philosophie herméneutique résolument méthodique, c'est-à-dire qui ait en pratique la forme d'une herméneutique philosophique. Il s'agissait, dans ses premières œuvres dans ce sens, de sortir de ce qu'il a appelé l'herméneutique psychologisante de certains de ses prédécesseurs, dont Shleiermacher.

autres modes de savoirs, des autres sciences œuvrant dans le même champ thématique. Une telle épistémologie fragmentée devrait être dépassée vers un « décloisonnement des épistémologies » (Morin 1981). Cela étant, s'interroger sur le questionnement relatif à la tradition exige d'élever l'interrogation elle-même à la problématique, déjà vieille et toujours jeune, de la fondation universelle du discours scientifique, notamment en sciences humaines.

Dans les pages qui suivent, je prendrai comme prétexte l'ouvrage d'Elungu Pene Elungu (1986). Cet auteur s'exprime à la fois en ethnologue, en observateur concerné par sa propre observation, en ethnophilosophe (Emongo 1995 : 19 et suivantes) et en philosophe rationaliste, et il oppose rigoureusement l'Afrique à l'Occident, la tradition à la modernité. Ce n'est pas le fait que ce faisant, il s'installe et ramène la question de la tradition à l'horizon des considérations pour la plupart déjà dépassées qui intéresse ; mais bien cet autre fait flagrant que la problématique d'une fondation épistémologique des sciences humaines n'est pas seulement urgente mais n'épargne pas même des Africains étudiant leurs propres traditions.

D'où parle Elungu Pene Elungu ? Voilà une question dont la réponse aidera à cerner un peu plus l'interrogation incontournable concernant la fondation du discours.

La tradition en question : du culte de la vie à la vie de la raison

Deux moments caractérisent la démarche d'Elungu. D'abord, il décrit et définit ce qu'il appelle le culte de la vie, ensuite il décrit et définit la vie de la raison qui appelle, selon lui, à la rupture avec la tradition africaine *ntu*, conçue comme un passé irrécupérable.

De la tradition ou le culte de la vie

L'étude d'Elungu concerne la tradition *ntu*, qui se limite « aux peuples et cultures du bassin du fleuve Congo-Zaïre » et qui se caractérise comme une totalité repérable dans les traits communs aux peuples observés. Les sources de l'auteur sont l'expérience vécue de la tradition approchée qui est la sienne ainsi que les ethnologues, sans oublier l'ethnophilosophe P. Temples, qu'il dit confirmer sa propre expérience de Muntu.

Trois étapes semblent scander la caractérisation de la tradition : ce sont la totalité, la vie et l'idée de participation. La tradition africaine, en tant que le « fond de culture commun », revêt les traits d'une totalité (Elungu 1986 : 6). Comme telle, elle s'impose comme un tout englobant. Relever les traits de cette totalité, du point de vue culturel, passera par l'approche des « éléments constitutifs de toute culture : la race, le milieu, la production matérielle et la conception du monde » (p. 11)³.

Quant au milieu : « [...] l'emprise de l'homme [...] ne paraît nulle part déterminante ; le milieu naturel ne semble pas avoir porté la marque indélébile d'une quelconque supériorité de l'homme sur la nature » (*ibid.* : 11-12). Les productions matérielles jugées caractéristiques d'un milieu donné et définissant les cultures dans leur spécificité rejoignent ce point de vue concernant le milieu : « Leur caractère général et générique est de ne point s'approprier la nature en la dominant mais de se la rendre favorable en lui obéissant » (*ibid.* : 12). De sorte que si « le principe de base organisateur et intégrateur » est ici clanique, toute l'organisation sociale est, elle, « presque exclusivement fondée sur la parenté » (*ibid.* : 14-15).

3. On peut se demander en quoi la race peut faire partie de la culture. Nous n'avons pas trouvé un début de réponse chez Elungu.

Quel serait le commun dénominateur de ces faits d'observation « où la ressemblance est la plus forte » sur tout le bassin du « fleuve Congo-Zaïre » ?

En partant de la conviction que c'est à l'homme noir traditionnel, à son attitude fondamentale et explicative des traits ressemblants des cultures considérées qu'il faut s'adresser, l'auteur répond par l'hypothèse clé de son projet : « l'homme noir traditionnel est farouchement attaché à la vie » (*ibid.* : 17) dont il fait un culte, le culte par excellence.

La tradition africaine tient ainsi l'explication ultime de son caractère de totalité, de tout englobant dans le culte de la vie. Tout englobant, elle l'est en la vie elle-même. « réalité qui enveloppe toutes les autres [...], réalité première et dernière [...], valeur des valeurs ». Elungu précise que « la réalité de la vie enveloppante est une réalité biologique » au sens où, pour l'Africain, « la reproduction est l'activité qui domine toutes les autres et leur donne un sens » (*ibid.* : 21). Ainsi englobante, la réalité biologique qu'est la vie se trouve coiffée par l'imagination, car « il n'y a pas de place ou presque pas de place pour une quelconque conceptualisation de la vie » (*ibid.* : 26). Sensuelle, émotive et imaginaire, l'interprétation de la vie comme telle sera forcément une intelligence mythique des choses (*ibid.* : 27). Or, étant dynamique, totalisant et absolu par nature, selon Elungu, le mythe qui chante la vie englobante « indéfini » l'espace, pour autant que « ni l'espace ni rien dans l'espace ne dépasse la vie » ; il « supprime le temps, abolit la durée. Le mythe dépasse le temps comme il dépasse l'espace » (*ibid.* : 31). Au point que le temps mythique, source ultime de la vie elle-même, renvoie nécessairement et constamment au passé, « au monde des ancêtres, ainsi qu'à sa racine métaphysique qu'est Dieu ». En somme, « la vie ainsi comprise est au centre absolu (dont on ne peut sortir ni même s'abstraire) de l'ordre de l'univers, de l'ordre social et de l'ordre religieux. Cet univers synthétique, où la vie n'est pas mise en question, est l'univers de la tradition dominé par le mythe » (*ibid.* : 33).

Ainsi caractérisée, la tradition africaine peut se définir dans l'idée de participation, en tant qu'elle est en elle-même, en la vie englobante, « [...] une pensée relationnelle et conflictuelle dans laquelle les choses s'éclairent par situation et opposition irréductibles [...], non pas en (elles)-mêmes mais en rapport avec [...] » (*ibid.* : 35). Dans cet ordre d'idées, la vision de l'homme, de la société, de la nature, de Dieu, la culture en général n'est chaque fois que l'explicitation de la vie qui est leur centre et leur horizon : ce sont là des constituants spirituels de la tradition africaine qui est essentiellement ce culte de la vie traversé par l'univers mythique. En effet, Elungu résume les cultures africaines traditionnelles avec trois qualificatifs : elles sont « conaturelles » (le néologisme est de l'auteur), elles sont mythiques, elles sont communautaires (*ibid.* : 71 et suivantes). Leur essence est d'être morales, à la fois passéistes et totalitaires (*ibid.* : 85 et suivantes). Bref, elles culminent dans « l'ordre éthico-religieux » consacrant le mythe (gestes et paroles) comme culture : « Ainsi, conclut l'auteur, c'est par l'ordre éthico-religieux, par les pratiques éthico-religieuses que la société accède à la plénitude de la vie » (*ibid.* : 89).

C'est donc dans la coïncidence de la culture et de la vie naturelle que s'exprime l'idée de participation, selon laquelle tout est relié à tout, sans possibilité de conceptualisation, de réflexion objective.

Cela étant, Elungu ne se contente pas d'avoir atteint cette essence de la vision du monde traditionnelle des Africains ; son projet est d'inscrire sa réflexion sur la tradition africaine dans la mouvance inéluctable des sociétés africaines traditionnelles. Le lieu principal de cette mouvance est, pour Elungu, la rencontre avec l'Occident à travers la colonisation notamment. Et, pour Elungu justement, l'Occident fait le procès de la tradition africaine, il la combat à mort à travers sa rationalité typique. Il s'agit pour notre auteur de prospecter les voies de salut pour l'Afrique.

De la modernité ou la vie de la raison

L'idée maîtresse qui semble gérer la prospective d'Elungu est, sans doute, l'idée de civilisation. Pour lui comme pour Redfield, « l'avènement de la civilisation dans une société ou une culture primitive est un moment agonal de transformation complète de la société à civiliser » (Elungu 1986 : 94).

Deux faits semblent alors frapper Elungu : d'une part, la culture africaine primitive lui apparaît comme combattue à mort par des éléments constitutifs de la civilisation (les villes, l'écriture, l'État, le marché, etc.) qui, d'autre part, se trouvent être ceux-là même que l'Occident colonisateur a importés et imposés. Pour Elungu donc, « il n'y aurait qu'une seule civilisation avec divers niveaux ». Si bien qu'on pourrait dire indifféremment civilisation occidentale ou civilisation tout court (*ibid.* : 93). D'autant plus que « chaque groupe humain, chaque société même clanique ou paysanne aurait sa culture, sans qu'elle ait pu nécessairement accéder à la civilisation » (*ibid.* : 93-94). Toute la question est de savoir comment se fera le passage de la culture-mythe, dominée par le culte de la vie, à la civilisation.

Selon notre auteur, c'est la philosophie qui « se trouve être, tant pour l'individu que pour la société, la possibilité de sortie du mode mythique de l'existence ». Il n'en voudra pour preuve que la Grèce antique, passée « de la vision mythologique des cosmologies à la vision philosophique des anthropologies », et l'Occident passé « des systèmes théocentriques du Moyen-Âge aux conceptions anthropocentriques de l'Âge moderne » (*ibid.* : 155). Elungu croit y voir « l'affirmation originaire de la primauté de l'homme », en tant que l'homme est raison c'est-à-dire « conscience de sa finitude en même temps que de sa relation à autrui, contraint de recourir à la médiation de sa propre expérience pour l'ériger en la mesure du vrai, du bon, du beau » (*ibid.* : 156). La conscience de sa finitude révèle l'homme-raison ou « l'homme philosophique » comme l'appelle de préférence Elungu Pene Elungu, comme « liberté créatrice », dans le sens notamment de la domination de la nature. De là naît la culture, la vraie, « le fruit, le résultat de la liberté créatrice de l'homme » (*ibid.* : 157), la culture qui est discours scientifique « [...] de sorte que la vie de la raison, c'est aussi la vie de la science, la vie selon la science, suivant l'esprit scientifique » (*ibid.* : 158).

Finalement, le passage du mythe à la civilisation part d'une « conscience primordiale et fondamentale », consistant en la philosophie, « l'esprit philosophique, qui a engendré la science et l'esprit scientifique » (*ibid.* : 158-159). Telle est la vie de la raison propre à l'étape de la civilisation dans l'évolution de l'humanité. Reste à savoir comment cette vie de la raison pourrait se réaliser en Afrique traditionnelle.

En tout premier lieu, Elungu estime que la vie de la raison comme ci-dessus exposée est déjà en œuvre en Afrique de par le fait colonial ; il s'agit donc « [...] d'en accélérer l'adoption par les Africains [...] » (*ibid.* : 164) contre la réaction et les velléités de résistance dues à la nostalgie du passé. C'est ainsi que l'auteur préconise une « révolution spirituelle » consistant pour l'Afrique en « un douloureux arrachement, non seulement des cadres matériels, culturels, sociaux de son environnement, mais aussi du fondement spirituel de son être, de son identité » (*ibid.*). Pour ce faire, il lui faudra d'abord « rompre avec la vie conçue tout entière de façon mythique ; cesser de vouer un culte à la vie [...] » (*ibid.* : 159). Mais la révolution spirituelle au niveau des fondements doit pouvoir s'inscrire dans les faits, dans les mœurs, dans les activités et les productions de l'homme et de la société. C'est cette inscription qui donne lieu à la « révolution morale » ; à telle enseigne que « vivre la vie de la raison signifie [...] opérer cette révolution morale » (*ibid.* : 170) bâtie sur l'autonomie du discours et de l'action, elle-même fonctionnant selon « l'impérialisme de la

raison ». Car « la révolution morale consiste en ce que le point de départ, c'est la raison, le chemin à suivre ainsi que le point d'arrivée, c'est toujours la raison » (*ibid.* : 176).

Qu'il s'agisse d'« un rationalisme ouvert » aux « réalités métaphysiques » ou « idées-réalités » (*ibid.*) ne diminue en rien la conviction de l'auteur en ce qui est des Africains : « Il faut avancer résolument sur le chemin de la modernisation en recourant décidément à la raison, en se servant, en tout et partout, de la raison comme fil conducteur. La raison, c'est-à-dire l'organisation scientifique, rationnelle de l'existence, l'esprit scientifique qui, en fin de compte, est le même que l'esprit philosophique » (*ibid.* : 179). De là naîtra une société qui « sera nécessairement démocratique et en voie de développement, sinon développée » (*ibid.* : 180).

Donc, ce n'est qu'en embrassant la vie de la raison, « de la raison rationnelle qui mesure et n'opère que par mesure » (*ibid.* : 7) que, construisant « son identité nouvelle, non point folklorique et excentrique mais opératoire et fonctionnelle » (*ibid.*), l'Afrique assurera son indépendance et la liberté de ses enfants, affirmera son originalité par la création des œuvres de la civilisation, « [...] la seule civilisation qui est la civilisation de l'universel dont l'âme demeure le rationalisme ouvert » (*ibid.* : 192) et occidentale ou, du moins, de type occidental. Que penser de tout cela ?

Pièges, préjugés et omissions coupables

Globalement, disons que pour Elungu, la tradition africaine est un passé révolu, anachronique et irrécupérable ; sa résistance réactionnaire vis-à-vis de la rationalité dite moderne en fait un obstacle majeur pour l'accession rapide de l'Afrique à la civilisation de l'universel, la seule civilisation qui soit et dont l'Occident serait pratiquement l'incarnation. La tradition africaine doit donc disparaître le plus tôt possible, pour laisser la place à la rationalité moderne qui est l'essence de ladite civilisation de l'universel.

Pour plusieurs raisons, il nous est impossible de suivre Elungu sur ses positions essentielles. En cela, tout d'abord au regard d'un certain nombre de pièges dans lesquels Elungu semble donner tête baissée. Cela également du fait des préjugés insoutenables à partir desquels Elungu élabore de toute évidence sa restitution biaisée de la tradition africaine ainsi que sa prospective « révolutionnaire ». Cela enfin eu égard à un certain nombre d'omissions coupables dans le cheminement de l'auteur.

Pièges

Quant aux pièges et à la conception même de la tradition africaine, force est de reconnaître qu'Elungu n'a pas totalement fermé les yeux sur certains excès dus à son enthousiasme rationaliste et eurocentriste. En bien des endroits de sa démonstration, des nuances apparaissent, de plus en plus nombreuses vers la fin de son livre. Toutefois, aucune ne remet fondamentalement en cause ses options principales ; d'autant plus légitime est donc la critique qui doit lui être opposée.

Le défaut méthodologique général de *Tradition africaine et rationalité moderne* est, sans aucun doute, la manière quasi géométrique dont opère l'auteur. En effet, la restitution de la tradition africaine se fait à l'intérieur des schèmes d'analyse indiscutés, repris tels quels aux conceptions nécessairement entachées de la culture et de la civilisation occidentales. Ainsi la race, le milieu, la production matérielle et la conception du monde sont souverainement posés comme éléments constitutifs de toute culture. Ainsi la ville, l'écriture, l'État, le marché, etc. sont posés comme éléments constitutifs de la civilisation.

Ce n'est pas la légitimité des prémisses de l'auteur qu'on discutera, mais plutôt la lecture de la tradition africaine à travers le prisme d'une science eurocentrique pour, ensuite, la comparer à l'Occident. Ce qui est à démontrer, à savoir que la tradition occidentale, rationnelle et moderne, combat la tradition africaine, mythique et religieuse, étant déjà implicitement admis dans le fait que c'est la tradition occidentale qui restitue indirectement la tradition africaine, on n'est pas loin de la pétition de principe. Comment dès lors la tradition africaine ne pourrait-elle pas « tomber sous les coups » de l'Occident, comme fera semblant de le découvrir Elungu par la suite ?

Par-dessus tout, on retiendra moins une quelconque impossibilité pour les schèmes occidentaux à restituer ou, mieux, à aider à restituer une tradition autre qu'occidentale que la référence normative à ces schèmes, une référence poussée jusqu'à confondre l'Occident comme tel avec la rationalité, la science, l'esprit scientifique. Le rationaliste Elungu aura perdu de vue qu'avec cette référence, il endossait et justifiait toutes les idéologies sous-jacentes aux entreprises occidentales vandales (comme la traite des esclaves), équivoques quant à leurs prétentions civilisatrices (comme le génocide culturel des peuples colonisés) et autres, contradictoires par rapport au modèle occidental de démocratie (comme le soutien accordé aux dictateurs patentés). La rationalité occidentale n'a pas été la mesure du beau, du bon et du bien plus que la mesure, à plusieurs titres, de l'horreur, des réductions meurtrières de l'homme et de la nature, ainsi que d'un développement essentiellement quantitatif non moins réducteur et meurtrier !

Préjugés

De ce qui précède, on pressent combien la démarche d'Elungu Pene Elungu est jalonnée d'une succession de préjugés anachroniques. On pourrait en relever quatre principaux : le préjugé ethnologiste, le préjugé rationaliste, le préjugé moderniste et le préjugé scientifique⁴.

Le préjugé ethnologiste

Elungu opère un retour massif, pour la confirmer plus que pour la discuter, à une certaine ethnologie périmée. Faisant fi de l'évolution du débat épistémologique interne à l'ethnologie elle-même, Elungu ignore l'ethnologie récente. Non seulement n'apparaît quasiment jamais la part de l'expérience vécue, propre à l'auteur, laquelle aurait dû primer sur l'ethnologie primitiviste abondamment citée ; non seulement on a l'impression qu'Elungu enfonce la porte ouverte des chemins battus, mais il n'a pas trouvé mieux, chez l'Africain traditionnel (l'autre nom de l'Africain primitif sous sa plume), que l'état de nature à peine transcendé par de timides manifestations culturelles, l'irrationalité quasi totale que dit l'expression « intelligence mythique ». En fait, Elungu aura écrit en 1986 comme si on se trouvait encore en 1886 ! N'existent pour lui ni l'éclatement de la dualité des humanités, ni l'abandon de l'opposition rigide entre la nature et la culture, etc.

Considérons un moment le mythe tel que l'entend notre auteur et demandons-nous de quelle magique façon la vie si englobante a pu venir au récit mythique, de ce mythe qu'il dit transcender le temps et l'espace, si *aucune distance n'a jamais été prise* d'avec la vie

4. Par ce relevé, je ne prétends pas épuiser la critique à laquelle Elungu a droit. Qu'on veuille donc considérer que ceci n'est, au fond, qu'un échantillon destiné à élucider le cadre général de l'ouvrage à l'étude.

elle-même, pour donner lieu à la configuration du récit⁵. Comment le mythe a-t-il pu advenir grâce à la seule intelligence mythique : sensuelle, émotive et imaginative ? Le mythe, parce que « verbe récit », ne deviendrait-il pleinement discours qu'une fois codifié par la lettre gravée, étant donné que, pour Elungu, c'est en tant qu'oral que « le récit mythique était nécessairement le discours s'appuyant sur les sens, les sentiments, les images [...] », contrairement à l'objectivité et à la communicabilité de l'écriture (1986 : 28)⁶ ?

Le préjugé rationaliste

Anachronique, ce préjugé l'est pour autant que, peu importent les rares nuances que l'auteur y apporte, le rationalisme d'Elungu reste perclus dans l'*Aufklärung* (Les Lumières) du culte de la raison. En effet, Elungu en épouse les positions les plus enthousiastes et parmi les plus contestables et les plus contestées. Qu'est-ce d'autre que la « raison rationnelle », celle où « le point de départ, c'est la raison, le chemin à suivre ainsi que le point d'arrivée, c'est toujours la raison » ? Mais qu'est-ce donc d'autre que l'« homme philosophique » [...] « se servant, en tout et pour tout, de la raison comme fil conducteur » ?

Or, il ne suffit pas de magnifier l'« homme philosophique » dont l'existence donne la primauté à un « ordre purement rationnel », « seule réalité vraiment première », « source et fin de sa vie, de ses activités [...], maître des objectifs et des moyens par lesquels cette vie, ces activités se constituent » (*ibid.* : 160). Il importe également de déterminer rationnellement le critère d'évaluation de l'ordre *purement* rationnel, de la pureté de la rationalité de l'homme *philosophique*, le critère, en un mot, qui permet à la raison de définir un homme comme philosophique au sens éprouvé et se servant *en tout et pour tout* de la raison comme fil conducteur.

Voici qu'au lieu d'un critère rationnel, Elungu propose l'ouverture de la rationalité « rationnelle » à la métaphysique, aux idées-réalités, en fait, au mythe longuement disqualifié au profit de la même rationalité décrétée moderne. Serait-ce une forme de réhabilitation après coup du culte amendé de la vie ? L'universel serait-il voisin du mythique ? Encore faudra-t-il préciser les conditions de transcendance de la vie de la raison vers les idées-réalités — comme on s'est échiné à décrire celles de sortie « nécessaire » du culte de la vie vers la vie de la raison dans l'espèce africaine. Cela, pour ne rien dire de ce qu'ouvre aux réalités métaphysiques, aux idées-réalités, le rationalisme d'Elungu culmine néanmoins dans l'« impérialisme de la raison » (*ibid.* : 7), de cette raison qu'il qualifie de « raison rationnelle qui mesure et n'opère que par mesure ». Du coup, on a envie de connaître le degré de mesurabilité des réalités métaphysiques, des idées-réalités.

Le préjugé moderniste

La critique de l'idée que se fait Elungu de la raison et du rationalisme s'applique également à son idée de la modernité. On se doit cependant d'insister particulièrement sur le fait que notre auteur associe étroitement l'Occident à cette modernité. Ainsi, il revient

5. Ainsi, le récit mythique ferait exception aux mécanismes de la configuration du récit qu'on lit, entre autres, chez Ricœur, dans *Temps et récit* (1985) antérieur à *Tradition africaine et rationalité moderne*.

6. Le « verbe récit » qu'est le mythe serait donc le degré zéro de l'écriture, et Barthes se sera toujours trompé (1972). L'objectivité et la communicabilité, la raison même seraient postérieures à l'écriture.

allègrement au paradigme du progrès discontinu, d'un universel univoque et unilinéaire qui, rappelant Hegel, aurait sa tête de pont (sinon son essence) en Occident, en l'Occident actuel. Si bien que, selon Elungu, la modernité est une, rationaliste et occidentale⁷. La conclusion tombe d'elle-même : se moderniser ou participer à la civilisation de l'universel pour l'Africain traditionnel ou primitif, c'est s'occidentaliser en devenant un homme philosophique, comme l'est l'homme occidental!

Que fait donc Elungu des voix de plus en plus nombreuses qui s'élèvent, en Occident même (Adorno, Fromm, Ellul, Verhelst, Marcuse, etc.) et ailleurs (Trevoedjre, Esteva, etc.), pour dénoncer une civilisation somme toute non conviviale, un développement homicide par réduction anthropologique et assassin de la nature par dérive technologique ? La modernité d'Elungu est en outre une idée simpliste, s'il se contente de constater les mutations profondes que connaît l'Afrique postcoloniale, de les brandir comme la preuve de l'entrée en service tacite, informelle, de la vie de la raison prétendue étrangère à l'Afrique, de prôner l'accélération de l'installation de cette raison, tout en omettant de relever et de dénoncer comme allant contre la « raison rationnelle » les deux éléments suivants :

– L'idéologie folklorique de l'infériorité des peuples autres que blancs, au nom de laquelle l'Europe vandale a exterminé, physiquement et culturellement de longs siècles durant, des peuples entiers ;

– Le rapport de maître à esclave qui a persisté jusqu'après les indépendances africaines et qui sévit toujours derrière l'hypocrisie des « bonnes relations diplomatiques », la paupérisation entraînée par les « aides au développement », l'entretien éhonté des dictatures flagrantes ou saupoudrées de démocratie surveillée, le chantage économique et commercial des « échanges » inégaux, le terrorisme financier sur tout pouvoir africain montrant quelques velléités de souveraineté et d'insoumission à la *Weltordnung* définie et appliquée d'une main de fer par l'Occident omnipotent.

À tout prendre, c'est la prétendue nécessité naturelle d'accession à la civilisation pour toute culture qui se révèle n'être plutôt, dans le cas de l'Afrique, qu'agressions culturelles, économiques, financières... bien organisées (Lycops 1975).

Bien entendu, je me garde de relever l'injure qu'Elungu fait ainsi à l'effort des peuples désarmés d'Afrique, tentant d'inventer des conditions de survie supportables — à défaut d'être tout à fait humaines —, en dehors des voies classiques par lesquelles passe la domination occidentale. À en croire Elungu en effet, il faut décapiter cette « nostalgie du passé », cette réaction du passé têtue, qui retarde l'Afrique en chemin vers la civilisation. Il faut la décapiter en tant que survivance de la tradition africaine jugée irrationnelle au regard de la « raison rationnelle ». Je me garde également de relever la contradiction fla-

7. On se souvient que pour Heidegger aussi, la philosophie est européenne (occidentale) et grecque (ce que je ne lui conteste pas, jusqu'à un certain seuil), et que « la fin de la philosophie signifie : début de la civilisation mondiale en tant qu'elle prend base dans la pensée de l'Occident européen » (1976 : 118). Sans doute ! Mais ce serait confirmer ceux qui pensent que la civilisation n'existe et ne devrait se dire qu'au singulier. Or, il suffit d'ouvrir les yeux pour se rendre compte que 1) avant et à côté de l'Occident et de sa philosophie, des civilisations ont existé et existent encore ; 2) l'expansion de la civilisation occidentale n'a pu avoir lieu jusqu'ici que par la violence faite aux autres civilisations, au nom d'idéologies parfois farfelues, et non pas par évolution naturelle ; 3) ce que Heidegger appelle la civilisation mondiale n'advient jamais sans susciter un sursaut d'insoumission au nivellement et à l'univocité chez des Occidentaux classés iconoclastes et sans rébellion de la part des peuples non occidentaux se sentant menacés dans leurs racines.

grante, dans cette injure à la fierté légitime d'un continent, consistant à proposer aux Africains l'indépendance et la liberté, l'originalité d'une identité nouvelle par adoption pure et simple des conceptions non africaines de la liberté et de l'indépendance et, pire, ouvertement ou sournoisement opposées à la liberté et à l'indépendance africaines véritables⁸.

Le préjugé scientifique

Rationaliste d'un certain rationalisme, Elungu n'est pas moins scientifique et positiviste. En effet, la « raison rationnelle » née de l'esprit philosophique engendre la culture et la culture, selon Elungu, est d'essence scientifique, elle est la science appliquée dans le vécu. Il va de soi qu'il ne peut s'agir là que d'une culture de la mesure, puisque la raison rationnelle « n'opère que par mesure ». Et c'est pour autant qu'elle n'opère elle-même que par mesure que la culture d'essence scientifique comporte la démocratie et le développement, génère l'identité « opératoire et fonctionnelle ». Tant et si bien qu'Elungu eût pu le dire que c'eût été pareil : il n'y a de science qu'expérimentale, susceptible d'aboutir à des applications techniques ! Dès lors, ce n'est pas de culture d'essence scientifique qu'il faudrait parler, mais proprement de culture d'essence scientifique, de culture positiviste.

Comme excès, celui-ci est parfaitement rétrograde par rapport à l'histoire de la science occidentale même. Quant à savoir dans quelle mesure les réalités métaphysiques, les idées-réalités auxquelles devrait aboutir la rationalité moderne foncièrement scientifique pourraient constituer le point culminant d'une telle culture positiviste, cela est une autre affaire. Au reste, on a l'impression qu'Elungu s'auto-détruit argumentativement : ou bien les réalités métaphysiques n'accomplissent pas au plus haut point la culture scientifique et positiviste, ou bien cette dernière ne prépare pas à ces premières.

Omissions coupables

En conclusion, non seulement la thèse d'Elungu sur la tradition africaine en l'occurrence ne tient pas debout en elle-même, mais on regrettera en outre que l'auteur n'ait pas même évoqué, dans l'histoire de l'Afrique sub-saharienne, d'autres moments tout aussi importants que la colonisation récente, où la tradition africaine a dû se heurter à un ordre nouveau, à des rationalités et à des civilisations nouvelles. L'occasion était vraiment trop belle de démontrer, à travers un témoignage pluriel, l'insensibilité de la tradition africaine à l'invasion islamique au nord et au nord-ouest du continent, à l'occupation arabo-esclavagiste à l'est... pour tomber aussitôt sous les coups de la seule civilisation venue d'Europe.

C'est également dommage que, dans son enthousiasme eurocentriste, Elungu n'ait pas cherché à distinguer davantage entre, par exemple, une certaine élite et le commun des mortels, avant de proclamer l'homme occidental « homme philosophique ». Ce faisant, il laissait dans l'ombre le fait que l'homme occidental justement et plus que tout autre a sombré dans la consommation aveugle, qu'il est abruti par une publicité tapageuse qui s'efforce de l'enfermer dans un monde artificiel dans lequel la raison n'est pas toujours la référence principale et qu'il subit un rythme de travail parfois déshumanisant, imposé par le pouvoir utilitariste du capital.

8. D'autant que les indépendances politiques des années 1960, qui ont leur importance symbolique, n'ont jamais constitué la décolonisation totale, ne sont qu'une étape décisive dans la lutte pour la liberté et l'indépendance véritables, par delà le néocolonialisme actuel.

Pourquoi Elungu n'a-t-il pas cherché à savoir si l'idéal de perfection et d'harmonie avec la totalité de l'être qui meut la tradition africaine n'est pas, en fin de compte, le même que celui qu'enseignent autrement toutes les grandes religions dites révélées — qu'il oppose à la tradition africaine —, ainsi que toutes les grandes philosophies d'Occident et d'ailleurs, religions et philosophies qui n'en ont jamais tout à fait fini avec le mythe ?

Elungu n'a-t-il pas trop simplifié les choses, en disqualifiant en bloc la tradition africaine, sans se demander si, tout compte fait, la civilisation et le développement ne résidaient pas dans l'équilibre précaire où ni l'homme ni la nature ne sont ni vaincus ni vainqueurs définitifs, mais plutôt interagissent en permanence, à travers les jeux et les opportunités du phénomène global de la vie, elle-même tendue vers toujours plus d'équilibre⁹ ?

Sans doute le plus grand défaut de la manière de penser d'Elungu se trouve-t-il dans l'opposition sans nuance qu'il fait entre la tradition (ici identifiée à l'Afrique) et la modernité (ici identifiée à l'Occident). Une telle opposition ne se contente pas de prolonger la déjà longue histoire d'une idéologie qui a changé plusieurs fois d'habit sans jamais changer de credo. Je ne reviendrai pas sur le dénigrement, la disqualification, la diabolisation idéologiques de l'Afrique, qu'il était de bonne guerre de déshumaniser de la sorte pour mieux l'asservir. Il suffira de constater que par rapport à une modernité, il y a toujours une autre modernité postérieure, que ce qui était inconcevable hier est ou peut devenir scientifiquement plausible aujourd'hui, et que les réalisations élémentaires d'aujourd'hui au moins autant que ce qui passe encore pour irrationnel pourraient bien constituer les grandes vérités de demain. L'idéalisation outrancière de l'état actuel des sciences et des technologies occidentales est le coup le plus mortel qu'Elungu puisse asséner à la raison-idole. Car, d'une part, l'Afrique n'aurait pour toute rationalité, dans la civilisation de l'universel, que le mimétisme et, d'autre part, l'Occident ne pourrait plus évoluer, s'ouvrir aux idées-réalités, ayant atteint le point limite de toute possibilité de rationalisation. Ici et là sévirait le régime de la raison close, infrangible, autosuffisante, parachevée. Dans ce contexte, la « rationalité ouverte » d'Elungu deviendrait au mieux un vœu pieux, au pire le lieu du meurtre de la raison. Notamment parce que « la raison ouverte reconnaît qu'il y a des réalités à la fois rationnelles, irrationnelles, a-rationnelles, surrationnelles comme les mythes alors que la raison close n'y voit qu'erreurs, sottises, superstitions » (Morin 1981 : 281).

9. On pourrait confronter avec intérêt Elungu avec Garaudy (1973 : 178) qui écrit : « Ce que l'Afrique nous apporte, par son sens de l'incarnation et de l'expression corporelle des valeurs et des émotions, c'est le sens de l'unité profonde de ce que l'on a trop longtemps opposé comme l'âme et le corps, le ciel et la terre, et les dualismes religieux, moraux et politiques qui en découlent [...] ; c'est la réhabilitation de la projection mythico-poétique qui est la forme la plus haute de la création continuée de l'homme par lui-même. [...] Cette projection mythico-poétique de votre plus haute tradition artistique et religieuse est le ferment du dépassement du donné qui fait la vie de l'utopie, qui est affirmation du pouvoir de l'homme de créer de nouveaux possibles, de nouvelles formes de la vie comme de la beauté. [...] Cette imagination créatrice de l'art africain et de la conception africaine de la vie peut nous aider à renouveler aujourd'hui, à vivifier la pensée révolutionnaire, qui est avant tout prospective : elle est cette méthodologie de l'initiative historique qui est à la fois la science et l'art de dégager, à partir des contradictions présentes, un possible futur ».

Lieux problématiques et jalons prospectifs

Ce long examen du livre d'Elungu peut paraître de peu d'intérêt aujourd'hui. En effet, la plupart des critiques qui lui sont opposées (parfois avec force) ne sont plus des idées nouvelles à proprement parler. Par ailleurs, il peut sembler que ce débat avec Elungu est un débat « provincial », une sorte de règlement de comptes entre Africains. Il importe sans doute de regarder la chose de plus près, car notre auteur peut servir de filière réflexive vers un nouveau regard de la tradition comme ce qui est mis en question, dans la mesure où la tradition n'est pas qu'un objet d'étude docile et plus ou moins manipulable, elle n'est pas réductible aux lieux culturels qui nous la rendent présente et accessible, elle n'est pas le propre des sociétés africaines (entre autres) qu'on oppose trop facilement à la modernité et à la rationalité qui manqueraient aux Africains. Elungu peut fournir également et dans le même temps l'occasion de renouveler notre regard quant au questionnement de la tradition, pour autant que l'eurocentrisme des sciences humaines ne se trouve nullement exonéré du simple fait que les sujets de ces sciences sont aujourd'hui des Africains.

Je voudrais noter quelques lieux problématiques, à mi-chemin entre la tradition comme objet et la tradition comme sujet anonyme de sa propre prise en charge épistémologique. À partir de là, il y aurait lieu d'esquisser les grandes lignes d'une possible perspective pour ce qui est de la fondation épistémologique des sciences humaines, à la lumière de cette nouvelle façon d'entendre la tradition.

Lieux problématiques

Notons en tout premier lieu que c'est toujours à partir, à l'intérieur ou au sujet d'une tradition qu'on parle, qu'elle soit considérée en partie ou totalement (Emongo 1995). Nous apprenons ainsi que la tradition sera toujours le sujet anonyme de tout questionnement, y compris à son propre sujet. Objet et sujet anonyme du questionnement, la tradition soulève ainsi un problème majeur : on devrait toujours tenir compte de la distanciation par exigence méthodologique et, en même temps, de la proximité par appartenance socioculturelle.

Je noterai ensuite que la tradition est un fait repérable et (plus ou moins) saisissable au détour d'un geste, d'une parole, d'un silence, d'un objet fabriqué ou d'un lieu naturel investi de sens qui en rendent compte. On apprend de la sorte au moins trois choses. La première : indépendamment de notre intention délibérée de la ressaisir et de la nommer médiatement, de l'une ou de l'autre manière, la tradition se trouve dite et se nomme elle-même immédiatement à même ce geste, cette parole, ce silence, cet objet fabriqué, ce lieu naturel investi de sens. Le deuxième enseignement : quelque global qu'il se veuille, le questionnement de la tradition ne sera jamais que partiel. En effet, la tradition ne coïncide avec ni ne s'épuise dans aucun lieu culturel qui en porte témoignage. Le troisième enseignement : les lieux culturels qui expriment la tradition et où elle s'exprime elle-même ne seront jamais des objets dociles de questionnement. Outre qu'on ne peut que les découper (quelque peu arbitrairement) dans l'espace et dans le temps pour les besoins d'une recherche précise, leur état et leur disponibilité ne garantissent aucune saisie définitive de la tradition. Car ces lieux n'ont pas toujours été tels qu'ils apparaissent actuellement, ils peuvent se prêter à la recherche sous une face qui pourrait en voiler d'autres non moins capitales, ils pourraient même se montrer réfractaires à leur thématisation pour autant qu'ils sont à vivre et non pas à être objectivés.

La note suivante concerne ce que Gadamer (1965) a appelé la « situation herméneutique » de toute prétention de questionnement du passé, à travers les œuvres qui en viennent. En fait, le sujet de questionnement ne se trouve jamais au commencement du

procès de l'herméneutique (Ricœur 1985). Nous apprenons de ces deux auteurs que la tradition est le berceau et le lit (au sens de cours) de notre être-au-monde¹⁰. De sorte que nos différents modes d'exister, y compris l'attitude qui consiste à questionner, sont inscrits dans le procès de la transmission d'un héritage. La tradition, tout en exerçant une autorité légitimable à l'épreuve de la « chose même », en tant que *Wirkungsgeschichte* (Gadamer 1965), ne constitue pas moins une « vérité présumée » (Ricœur 1985), celle qui tient toujours aussi longtemps que ne lui est pas opposé un argument meilleur ou plus fort. La conséquence en est le caractère mitigé de l'objectivité des sciences humaines en général, même et surtout lorsqu'elles entendent s'opposer à la vérité présumée de la tradition.

J'aimerais noter enfin l'idée que je puise chez Panikkar (1963). Si, dit-il, il n'y a pas d'herméneutique sans tradition, il y a bien une tradition sans herméneutique. C'est, précise-t-il, la tradition authentique. Et de fait, il importe de distinguer entre ce que j'appellerai la tradition comme révélation et la tradition comme vécu. La tradition n'est pas plus dite dans des mythes et lieux analogues qu'elle ne s'y dit elle-même ; comme telle, elle transcende et traverse de part en part l'espace et le temps, elle n'a nul besoin de justification et ne peut, d'ailleurs, nullement être justifiée. La tradition comme révélation se reçoit et s'accepte ou se refuse ; elle décrit l'horizon à la fois visible et impalpable de la réalité en tant que telle. Dit-elle vrai ? D'où tient-elle ce qu'elle affirme ? Autant de questions inutiles, puisque la tradition est ici ineffable... D'un autre côté, la tradition, comme le vécu, recouvre la culture qui, elle, est soumise à l'espace et au temps sans pourtant s'y enfermer. La tradition comme vécu est nécessairement pluraliste, elle est saisissable par l'intuition, la raison ou par autre chose mais sans qu'on puisse jamais en donner l'intelligibilité ultime qui, elle, tient de la révélation. On apprend, de tout cela, que parler de la tradition de manière indiscriminée est une vaine prétention ; il faudrait d'abord que la tradition soit totalement soumise à l'espace et au temps, mais il faudrait également que cet espace et ce temps garantissent en vérité nos modes de saisie de la tradition¹¹.

À tous ces titres donc, questionner la tradition apparaît comme fondamentalement problématique. À partir des considérations qu'on vient de lire, il y aurait néanmoins moyen d'initier une prospective relative au questionnement de la tradition.

Jalons prospectifs

Il ne s'agit pas pour nous de proposer un questionnement type de la tradition. Il nous suffira d'aller vers les conditions d'un questionnement qui tienne compte des avertissements ci-dessus relevés. On pourrait en parler en termes de fondation épistémologique des sciences humaines. Mais cette problématique vaut-elle la peine d'être reconsidérée ?

En effet, il serait commode de tabler sur l'impossibilité d'une fondation épistémologique de la science en général, pour deux raisons majeures. La première vient de ce que

10. Il va sans dire que je ne partage pas le point de vue de nombre d'herméneutes occidentaux (et occidentalisans) qui tiennent la tradition pour quelque chose de passé. Pour Gadamer, l'équivoque n'est pas permise et la tradition recouvre l'histoire au sens d'historiographie. Dans ma thèse de doctorat précitée, je tente de dépasser cette position en démontrant que la tradition n'est ni exclusivement passée, présente ou future mais qu'elle est simultanément passée, présente et future.

11. Guéron ne le comprend pas autrement lorsqu'il affirme (cité par Aron 1968 : 230) que « toutes les déformations de la notion de tradition ont pour caractère commun de faire descendre l'idée de tradition à un niveau purement humain, alors que, tout au contraire il n'y a et ne peut y avoir de véritablement traditionnel que ce qui implique un élément d'ordre supra-humain ».

fonder aujourd'hui serait anticiper sur les problèmes à venir : ce faisant, c'est la science elle-même qui se trouverait piégée par la prétention qu'on aurait eue de lui baliser le chemin. Car la question de la fondation ne peut se conjuguer au futur antérieur, sans hypothéquer le sens et la teneur de l'épistémologie elle-même. Ici surgit une question cruciale : comment cela serait-il possible, malgré tout, d'envisager la fondation épistémologique des sciences humaines (en l'occurrence) autrement qu'en assumant la dimension projective de toute fondation digne de ce nom ?

La deuxième raison, bien connue celle-là, vient de ce qu'on ne peut tout simplement pas fonder en raison en dernière instance. En effet, la fondation des fondations ne pourrait que relever d'un dogme, le dogme d'une raison absolue, c'est-à-dire soit irrationnelle soit a-rationnelle. C'est la substance même de la science qu'on évacuerait, à savoir son effort de rationalité, si elle était fondée sur l'irrationalité. Cependant, la question demeure : comment serait-il possible d'envisager la fondation épistémologique des sciences humaines autrement qu'en assumant la dimension incontrôlable de tout effort de rationalité, au bout du processus du *regressus ad infinitum* ?

Comme on vient de le voir, l'interpellation réside très exactement en cela qui fait problème. Elle s'articule dans le verbe « assumer » : assumer la dimension projective et assumer la dimension incontrôlable de tout effort de rationalité ! Il me semble que la tradition bien comprise se trouve au cœur de ce double assumer, à l'intersection de la projection et du processus du *regressus ad infinitum*. Précisément, c'est moins la notion de la tradition, ou bien encore la réalité d'une tradition donnée prise comme paradigme qui ferait l'affaire : ce serait davantage ce que j'ai appelé ailleurs qu'ici l'Entre-traditions (Emongo 1995).

L'Entre-traditions n'est pas la fondation épistémologique des sciences humaines et ne saurait l'être. L'Entre-traditions constitue le lieu probable d'une possible fondation épistémologique des sciences humaines. La notion d'Entre-traditions entend que le regard qu'on porte sur une tradition, que celle-ci soit prise en tout ou en partie, se situe toujours au point d'intersection d'au moins deux traditions existantes. Ici, ce qui est mis en question se trouve in-former préthématiquement son questionnement prochain. Ici, l'objet et le questionnement mais aussi le sujet qui questionne s'agissent mutuellement. Je prétends donc que la mise en question explicitement thématique prend forme dans l'articulation ambiguë d'au moins ces trois sources de légitimité interrogative : a) la constitution de l'objet, dans la mesure où, en sciences humaines, l'objet a toujours et déjà été pensé dans un autre horizon épistémologique et puisque objet, il n'est pas moins une pensée advenue quoique susceptible de nouvelle mise en question ; b) le questionnement, dans la mesure où celui-ci ne vient pas en souverain investir un objet docile, informe, inculte, auquel il va donner sang et chair en quelque sorte, en le conceptualisant ; de sorte que l'objectivité des sciences humaines restera toujours mitigée, ayant affaire à une pensée advenue sous la forme de leur objet ponctuel ou actuel ; c) le sujet qui questionne, dans la mesure où, tout en la remettant en question comme totalité ou à travers l'une ou l'autre de ses expressions, il est au départ l'enfant de sa propre tradition : tradition de pensée et d'agir mais également de croyances et d'espérance.

L'Entre-traditions est donc, d'abord, un fait, le fait flagrant que, pour peu qu'on se donne la peine d'y regarder de plus près, les traditions ne s'ignorent ni ne s'absorbent, en dépit du rôle idéologique que des époques et des courants hégémoniques entendent parfois leur faire jouer. L'Entre-traditions, c'est aussi la « situation herméneutique » pluraliste à laquelle ne peut échapper ni le sujet qui questionne ni son questionnement ni, de ce fait, ce qu'il met en question. L'Entre-traditions serait ainsi quelque chose de tel que le Questionner. Au demeurant, s'il ne fonde rien du tout en dernière analyse, il ouvre à la problématique de la fondation épistémologique en sciences humaines des perspectives

prometteuses : il ne serait plus possible à la science qui interroge de se poser en souveraine, de s'enfermer dans ses schèmes et schémas, de n'être que le résultat de la seule rigueur du sujet qui en fait usage ; elle devra désormais tenir compte de la constitution de ce qu'elle met en question notamment en se laissant écouter ce que l'objet exprime de pensée et de questionnement préalables, elle devra mettre son point d'honneur dans l'écoute, également, des voix issues d'autres horizons paradigmatiques et horizons mythiques que les siennes propres. Ni définitivement projective ni incontrôlable en définitive, la fondation épistémologique des sciences humaines pourrait, je le crois, trouver une nouvelle sève dans l'Entre-traditions, notion et concept encore à explorer dans toutes ses potentialités épistémologiques et pratiques¹¹.

Conclusion

La notion et la réalité de la tradition peuvent constituer des lieux d'une mise au point épistémologique en sciences humaines. De la tradition comme objet à son questionnement repris comme « objet » du questionnement épistémologique, on n'est pas loin de la problématique de la fondation universelle du discours. Pour autant qu'il ne semble pas possible d'épuiser la problématique ni dans le sens du processus du *regressus ad infinitum* ni dans le sens de la projection abusive le cas échéant, le concept nouveau de l'Entre-traditions vient se proposer en lieu probable d'une possible fondation épistémologique qui soit universellement valide jusqu'à preuve de mieux.

Passer cette interrogation sous silence, à l'occasion de la mise en question d'une tradition donnée, s'est encourir un certain nombre de risques. Notamment de verser dans le piège de l'hégémonie d'un modèle épistémologique prétendument universel avec comme conséquence d'endosser ainsi ses préjugés à l'égard des autres modèles de connaissance et de se rendre coupable d'omissions par rapport à l'éventualité d'une alternative épistémologique. C'est en tout cas ce que m'a donné à lire Elungu quant à la tradition ntu. Or, en l'Entre-traditions, les modèles de discours se rencontrent et s'enrichissent mutuellement. En ce qui concerne la tradition ntu, il est temps que soient commencées des recherches dont la norme serait au départ de se laisser enseigner plutôt que d'investir l'objet au nom de l'universalité de la science par exemple.

Nombre de questions à peine effleurées sont demeurées ouvertes, tout comme des ouvertures à peine esquissées sont encore en demeure de questionnement dans les pages qui précèdent. Nous importait cependant d'esquisser, en débattant de la tradition ntu comme illustration, des jalons prospectifs concernant la problématique de la fondation des sciences humaines.

12. Dans le sens des potentialités pratiques, je me suis déjà essayé en revisitant l'Entre-traditions comme épreuve du nœud (Emongo 1997).

Références

- ARON R., 1968, « Tradition » : 230, *Encyclopedia Universalis*, vol. XVI. Paris, Encyclopedia Universalis.
- BARTHES R., 1972, *Le degré zéro de l'écriture*. Paris, Seuil.
- ELUNGU P. E., 1986, *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris, L'Harmattan.
- EMONGO L., 1997, « L'interculturalisme sous le soleil africain. L'Entre-Traditions comme épreuve du nœud », *Interculture*, XXX, 2 (Cahier 133) : 1-67.
- , 1995, *La tradition comme articulation ambiguë*, chez l'auteur.
- GADAMER H. G., 1965, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag.
- GARAUDY E., 1973, *La reconnaissance des différences. chemin de la solidarité*. Paris, Présence africaine.
- GOLDSMITH E., 1997, « Le chemin : Une vision écologique du monde », *Interculture*, 132 : 3-39.
- GUÉNON R., 1945, *Le règne de la quantité et les signes du temps*. Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer.
- LYCOPS J. P., 1975, *L'agression silencieuse ou le génocide culturel en Afrique*. Paris, Anthopos.
- MORIN E., 1981, *Pour sortir du XX^e siècle*. Paris, Nathan.
- PANIKKAR R., 1963, « Sur l'herméneutique de la tradition dans l'Hindouisme », *Archivio di Filosofia*, 1-2 : 333-364.
- RICŒUR P., 1985, *Temps et Récit*, tome III. Paris, Seuil.

Mots-clés : Emongo, tradition, rationalité, épistémologie, bantou

Key words : Emongo, tradition, rationality, epistemology, bantou

Lomomba Emongo
Institut interculturel de Montréal
4917, rue Saint-Urbain
Montréal
Québec H2T 2W1